

HAKIKAT HATI MENURUT AL-HAKIM AL-TIRMIZI

Philosophy of Heart According to Al-Hakim Al-Tirmizi

AHMAD TAJUDDIN ARAFAT

Fakultas Ushuluddin
UIN Walisongo Semarang
tajuddinarafat@yahoo.com

Naskah diterima: 22 Maret 2015
Naskah diseleksi: 22 Mei 2015
Naskah direvisi: 1 Juni 2015
Naskah disetujui penulis:
20 Juni 2015

ABSTRACT

This study emphasizes on al-Hakim al-Tirmizi's thoughts about philosophy of heart in his book, "Bayan al-Farq baina ash-Shadr wa al-Qalb wa al-Fu`ad wa al-Lubb." By using content analysis approach, it's found out that there were some philosophical points of al-Hakim al-Tirmizi's thoughts toward the essences of heart in a way of looking for the real knowledge toward God. Al-Hakim al-Tirmizi stated that heart (qalb) is a general name that consists of esoteric dimension. It divided into two parts; outer and inner. So, heart (qalb) is selfsame name which is formed by several parts that have their own function and always connected to each others. Those parts are ash-Shadr, al-qalb, al-fu`ad, and al-lubb. Next, ash-shadr is a place of light of islam and also a memory of every human knowledge that have probability to miss out. Al-qalb is a place of light of iman and a source of esoteric knowledge (hikmat/isyarat). Al-fu`ad is a source of ma`rifat (direct knowledge) toward the existence of God. At the top, al-lubb is the highest part of heart. It is assumed as an axis of heart (al-quthb) which is never gone and move. It is a place of light of tawhid (monotheism) and a light of seeing God (musyahadat). By using those potential values, every Muslim has opportunity to become a good Muslim moreover as a perfect man (al-insan al-kamil)

Keyword: philosophy of heart, islam, iman, ma`rifat (direct knowledge), tawhid

ABSTRAK

Kajian ini menitikberatkan pada telaah atas pemikiran al-Hakim al-Tirmizi perihal hakikat hati yang terdapat dalam karyanya "Bayan al-Farq baina ash-Shadr wa al-Qalb wa al-Fu`ad wa al-Lubb". Dengan menggunakan pendekatan content analysis ditemukan bahwa dalam karya tersebut terdapat beberapa nilai filosofis yang berkaitan dengan hati dalam rangka menemukan pengetahuan sejati tentang Tuhan. Menurutnya, hati (qalb) merupakan sebuah nama umum yang meliputi beberapa tingkatan (maqāmāt) batin. Di dalam sisi batin tersebut terdapat bagian-bagian yang berupa bagian luar hati dan bagian dalam hati. Dapat dikatakan bahwa nama hati (qalb) merupakan sebuah nama diri (ism al-'ain) yang di dalamnya terdapat beberapa bagian yang masing-masing dapat berfungsi sendiri, sekaligus saling membantu dan saling berkaitan satu dengan yang lainnya. Bagian-bagian tersebut adalah ash-shadr, al-qalb, al-fu`ad, dan al-lubb. Selanjutnya, ash-shadr merupakan tempat bagi cahaya islam dan juga merupakan tempat bagi tersimpannya segala pengetahuan ikhtiar manusia yang memiliki kemungkinan untuk lupa. Sedangkan al-qalb merupakan tempat bagi cahaya iman dan sumber dari ilmu hikmah dan isyarat. Al-fu`ad merupakan sumber ma`rifat dan pengetahuan yang berangkat dari penyaksian langsung (musyahadah). Terakhir adalah al-lubb yang merupakan puncak tertinggi dalam hati. Ia bagaikan poros (al-quthb) yang tak pernah sirna dan tak pernah bergerak. Ia adalah tempat bagi cahaya tauhid dan cahaya penyaksian terhadap Tuhan. Melalui optimalisasi nilai-nilai tersebut, setiap muslim diharapkan memiliki kesempatan untuk menjadi muslim yang baik, lebih-lebih menjadi manusia unggul (al-insan al-kamil)

Kata kunci: hakikat hati, islam, iman, ma`rifat, tawhid

PENDAHULUAN

Latar Belakang

Imam Muslim dan Ahmad meriwayatkan sebuah hadis, bahwa Rasulullah Saw. bersabda: “Sesungguhnya Allah Swt. tidak melihat pada bentuk dan harta kalian semua, namun Ia melihat pada hati dan amal perbuatanmu sekalian.” (al-Tirmizi, 1992:95). Riwayat ini menjelaskan bahwa maksud Allah Swt. melihat hati (*qalb*) karena ia merupakan wadah dari inti hakekat manusia (*jawhar*) serta merupakan pusat *ma'rifat* (*direct knowledge*). Maksud kalimat Allah Swt. melihat amal perbuatan karena perbuatan lahir merupakan titik permulaan sehingga hati merupakan asal utama dari segala aktivitas manusia.

Kata *qalb* disebutkan di dalam al-Qur'an kurang lebih 168 kali dalam bentuk *isim* (*mashdar*, *maful*, *fa'il*, *mufrad*, dan *jama'*) dan berbentuk *fi'il* (*madhi* dan *mudari'*). Makna penggunaan kata *qalb* dalam berbagai susunan dan konteksnya tersebut adalah:

Pertama, menjelaskan tentang keyakinan/keimanan, kedua menjelaskan tentang kemampuan untuk merasa: seperti takut, gelisah, senang, bahagia, dan lainnya, ketiga menjelaskan tentang ketenangan ketika berzikir kepada Allah; dan keempat menjelaskan tentang kemampuan untuk berfikir dengan menggunakan akal (Mahrus, 2009).

Al-Qur'an menegaskan pula dalam Q.S. Al-Nahl: 78 bahwa hati (*al-af'idah*) merupakan salah satu sumber pengetahuan, selain pendengaran (*al-sam'*), dan penglihatan (*al-abshar*). Kedua sumber tersebut adalah sumber pengetahuan bagi obyek-obyek empiris. Sumber lainnya berupa rasio dan intuisi yang merupakan instrumen pengetahuan bagi obyek-obyek non-fisik atau metafisik. al-Hakim al-Tirmizi menyebut hati dengan jiwa yang rasional (*al-nafs al-nathiqah*).

Ibn al-Mandzur (1992: 686) menjelaskan bahwa kata “*qalb*” berasal dari akar kata *qa-la-ba* yang berarti membalikkan sesuatu (*tahwil al-syai'*). Selain itu, Attabik Ali dan Ahmad Zuhdi (1973: 353) mengartikan *qalb* dengan makna

mengubah, membalikkan, dan mengganti. Sinonim *qalb* adalah semisal kata '*aql* (akal), *lubb* (inti), *quwwah* (kecakapan), *syaja'ah* (keberanian), *wasath* (pusat/center), dan *al-mahdh wa al-khalish* (murni). Al-Jurjani (1983 :57), dan al-Ghazali (t.t., vol. 3 :3) mendefinisikan *qalb* dengan *lathifah rabbaniyah* (sisi kerohanian yang lembut), yang bertempat di *qalb* (jantung) jasmani yang berada di sisi kiri dada dan ia merupakan hakekat dari manusia.

Definisi hati menurut al-Jurjani dan al-Ghazali tersebut menunjuk hati sebagai jantung. Namun, para sufi menyatakan bahwa antara hati jasmani (jantung) dengan hati spiritual memiliki keterkaitan fungsi bagi tubuh manusia. Jantung manusia berfungsi sebagai pemompa darah yang mengatur peredaran antara darah arteri/ darah bersih dengan darah vena/ darah kotor, sedangkan hati spiritual juga berfungsi sebagai alat pengatur arus bolak-balik antara pengaruh ruh yang bersih dan pengaruh nafsu yang kotor. Inilah alasan mengapa hati dalam bahasa Arab disebut dengan *qalb* yang berarti memutar atau mengganti (Nurbakhsy, 1998: 140-141).

Javad Nurbakhsy (1998: 13) menambahkan bahwa hati adalah sebuah tempat antara kesatuan (*ruh*) dan keanekaragaman (*nafs*). Jika hati mampu melepaskan selubung nafsu, maka ia akan berada di bawah payung ruh (kesatuan), dan itulah hati dalam makna yang sebenarnya. Nabi Muhammad Saw. bersabda, sebagaimana sering dikutip oleh Jalaluddin Rumi, “Tuhan berfirman, langit dan bumi tidak mampu meliputi-Ku, tapi kelembutan hati hamba-hamba-Ku yang beriman mampu melingkupi-Ku”. (Chittick, 2001 :55). Hati menjadi tempat dari semua pengetahuan hakiki (*ma'rifat*) dan kesempurnaan ruh, serta tempat penyingkapan perwujudan ketuhanan (*musyahadah*). Hati menjadi pusat dari inti kesadaran manusia (*lathifah rabbaniyyah*) dengan segumpal darah adalah kulit luar hati.

Hati sebagai *lathifah rabbaniyyah* selalu berada di sisi Tuhan, dan hati menjadi substansi diri manusia. Al-Hakim al-Tirmizi, salah seorang sufi sekaligus *faqih* dan *muhaddis*, telah

membahas hakekat hati ini dengan ulasan dan analisis yang diselaraskan dan dijabarkan dengan penjelasan filosofis dalam kitab *Bayan al-Farq baina ash-Shadr wa al-Qalb wa al-Fu`ad wa al-Lubb*.

Rumusan permasalahan dalam kajian ini sebagai berikut: apa hakikat hati serta nilai dan pengetahuan apa saja yang terkandung dalam kitab *Bayan al-Farq baina ash-Shadr wa al-Qalb wa al-Fu`ad wa al-Lubb* karya al-Hakim at-Tirmizi.

Secara teoretis, kajian ini diharapkan menambah wawasan dalam khasanah ilmu pengetahuan mengenai hati sebagai salah satu media pengetahuan selain indrawi dan nalar. Tujuan secara praktis yaitu hasil kajian ini diharapkan menjadi sumbangan nyata dalam ranah epistemologi Islam, terutama kajian perihal nalar *irfani*.

Metode Penelitian

Kajian ini menggunakan pendekatan deskriptif-interpretatif melalui kajian *library research*. Sumber data primer adalah kitab *Bayan al-Farq baina ash-Shadr wa al-Qalb wa al-Fu`ad wa al-Lubb*, sedangkan sumber data sekunder berupa kitab, buku, laporan hasil penelitian, maupun artikel dalam jurnal, dan bulletin.

Setelah data terkumpul dan terseleksi, kemudian diadakan proses analisis data. Metode analisa yang ditempuh adalah *content analysis*, yakni membaca, memahami, serta menafsirkan kumpulan informasi atau data yang ditemukan secara cermat dan mendalam untuk memperoleh pengertian dan makna yang sejelas mungkin dari istilah-istilah atau tema-tema yang dikaji, tidak sekedar deskripsi mengenai informasi yang didapat (Hadi, 1998: 177).

Melalui analisis tersebut, peneliti berupaya memahami secara objektif beragam nilai serta pengetahuan yang terungkap dalam berbagai tingkatan dalam hati. Tumbuh berkembangnya sebuah nilai dan pengetahuan yang didapat

oleh setiap orang berpijak pada sejauh mana mereka mengoptimalkan daya hati mereka masing-masing. Jadi, penelitian ini tidak hanya memaparkan informasi dari teks secara deskriptif saja, melainkan melihat pula nilai dan pengetahuan yang terkandung di dalamnya, terutama dalam kaitannya dengan nalar irfani-sufistik yang masuk dalam kajian epistemologi Islam. Sebuah metode dalam nalar Islam yang menjadikan hati sebagai titik sentral dalam memperoleh pengetahuan, terutama pengetahuan langsung (*musyahadah*) tentang realitas ketuhanan.

Oleh karena itu, kajian ini setidaknya terdapat perbedaan dengan kajian yang dilakukan oleh Umi Masfiah dalam risalah tesisnya yang berjudul "Kecerdasan Qalbu (Telaah atas Kitab *Bayan al-Farq Bayn as-Shadr wa al-Qalb wa al-Fu`ad wa al-Lubb*)". Perbedaan tersebut terletak dalam analisa Umi Masfiah yang lebih menekankan pada relasi antara kecerdasan hati dengan konsep kewalian. Sedangkan kajian ini menfokuskan telaahnya pada sejauh mana hati dapat menangkap sebuah pengetahuan hingga terpatri kuat di dalamnya, dan akhirnya memantulkan beragam nilai-nilai luhur dalam beragam aktifitas manusia.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Biografi al-Hakim al-Tirmizi

a. Riwayat Hidup al-Hakim al-Tirmizi

Nama lengkapnya adalah Abu Abdillah Muhammad bin Ali bin al-Hasan bin Bisyr bin Harun al-Tirmidzi, bergelar al-Hakim (Filosof/ Sang Bijak). Ia dikenal dengan sebutan al-Hakim karena keberhasilannya dalam mentransformasikan tradisi Hellenistik ke dalam ajaran-ajaran Sufisme (Schimmel, 1975: 56). Beberapa ahli sejarah mengatakan ia dilahirkan di kota Tirmiz pada awal abad ke-3 H pada tahun 205 - 220 H dan meninggal di antara 295 dan 300 H. / 905 dan 910 M. Menurut Abdul Fatah Barakat (t.t. :35), al-Hakim a-Tirmizi lahir pada 205 H dan wafat pada 320 H dalam usia 115 tahun.

Al-Hakim al-Tirmizi (selanjutnya dibaca al-Hakim) sendiri telah mencatat autobiografinya dalam sebuah risalah berjudul *Buduww Sya'ni Abu Abdillah* (Awal Jejak Kehidupan Abu Abdillah). Risalah ini menyebutkan bahwa pendidikan formalnya dimulai ketika dia berusia delapan tahun. Ia mempelajari hadis dan fiqh dari ayahnya, Ali bin al-Hasan at-Tirmizi seorang sarjana hadis. Ayahnya telah melakukan perjalanan untuk belajar hadis dan meriwayatkannya hingga ke Baghdad (Barakat, tt.: 31).

Ketika berusia dua puluh delapan tahun, al-Hakim melakukan perjalanan haji ke Mekkah sekaligus melakukan tradisi *rihlah* hadis. Selama perjalanannya, ia mengumpulkan hadis dari para perawi yang ditemuinya di beberapa kota besar, seperti Basrah dan Kufah. Ketika berada di Mekkah, al-Hakim al-Tirmizi mulai menghafal al-Qur'an dan di kota suci ini pula ia mengalami pengalaman spiritual yang menjadi *starting point* (pijakan awal) dalam karir mistisnya. Pengalaman itu sangat mempengaruhi kepribadian al-Hakim sehingga ia memiliki komitmen kuat untuk menjauhi kehidupan duniawi dan hidup dalam kezuhudan (al-Hakim, tt.a: 14-15).

Ketika kembali ke daerahnya, al-Hakim memutuskan diri untuk intensif dalam kehidupan asketis, mencari sahabat sepaham, dan mempelajari kandungan buku karya al-Antaki. Buku ini, sebagaimana dinyatakan oleh al-Hakim sendiri, telah menjadi panduan dan pegangan baginya dalam menyelami kehidupan spiritual (al-Hakim, tt.a: 15).

Beberapa waktu sejak kepulangannya ke Tirmiz, al-Hakim berhasil membentuk sebuah kelompok yang memiliki pemikiran yang sama dengannya. Akan tetapi, hal itu membawa dampak buruk baginya. Dia dituduh oleh otoritas pemerintah setempat sebagai pembawa ajaran sesat (*heresy*). Sehingga dia memutuskan untuk hijrah ke Balkh untuk mempertahankan diri. Di kota Balkh inilah ia mendapatkan kesuksesan serta pemikirannya diterima baik di daerah ini. Suatu hari, al-Hakim menerima ajakan untuk

melakukan perdebatan keilmuan dengan para intelektual agama yang memfitnahnya. Al-Hakim memenangkan perdebatan tersebut, dan sejak saat itu ia menjadi salah satu figur otoritas religius pada masanya.

b. Perjalanan Intelektual al-Hakim at-Tirmizi

Al-Hakim dalam autobiografinya hanya menyebut, ayahnya, Ali bin al-Hasan at-Tirmizi sebagai salah satu guru intelektualnya. Selain ayahnya, tidak ditemukan penjelasan yang akurat perihailah kepada siapa saja al-Hakim belajar dan menimba ilmu. Di antara guru-gurunya yang dapat diketahui adalah: Quthaybat bin Sa'id al-Tsaqafi, Salih bin Abdullah at-Tirmizi, Salih bin Muhammad at-Tirmizi, al-Hasan bin Umar bin Sya'iq, Sufyan bin Waki', Abu Turab al-Nukhsyabi, Ahmad bin Khadhrawayh al-Balkhi, Yahya bin Mu'az al-Razi, dan Ya'qub bin Syaibah bin al-Shalt. (Barakat, tt.a: 38-40).

Berbeda dengan informasi mengenai guru-gurunya sebagaimana disebutkan di atas, informasi mengenai murid-muridnya sangatlah sedikit. Dikatakan bahwa hanya ada enam orang yang bertemu dan belajar langsung dengan al-Hakim. Mereka adalah: Ahmad bin Muhammad bin Isa, Abu Muhammad Yahya bin Manshur al-Qadhi, Abu Ali Manshur bin Abdullah bin Khalid al-Harawi, Abu Ali al-Hasan bin Ali al-Jurjani, Muhammad bin Ja'far bin Al-Haitsam, serta Abu Bakr Muhammad bin Umar al-Hakim al-Waraq (Barakat, tt.a: 48-50).

c. Karya-Karya al-Hakim al-Tirmizi

Al-Hakim merupakan ulama yang memiliki karya yang banyak pada periode Tasawuf klasik. Dikatakan bahwa karyanya berjumlah tidak kurang dari delapan puluh judul. Berikut adalah karya-karya monumental al-Hakim at-Tirmizi:

- a. *Nawadir al-Ushul fi Ma'rifat Ahadis ar-Rasul*, buku ini merupakan karya at-Tirmizi yang berjilid-jilid. Dia banyak menukil riwayat Hadis sekaligus menjelaskannya dengan perspektif esoterik (*isyari interpretation*).

- b. *Al-Akyas wa al-Mughtarrin*, sebuah karya yang pernah dipublikasikan di Kairo pada tahun 1989 dengan judul yang kurang tepat, yaitu *Thaba'i al-Nufus*. Al-Ghazali menukil karya tersebut dalam kitabnya, *Ihya' Ulum al-Din*, dan Ibn al-'Arabi dalam karyanya *al-Futuhat*.
- c. *Ilal al-Syari'a*, karya ini belum dipublikasikan dalam bentuk edisi kritis. Karena tuduhan sesat dalam pemikirannya yang tercantum dalam karya ini dan *Sirat al-Awliya'*, at-Tirmizi dikucilkan dari kota asalnya.
- d. *Kitab Sirath al-Awliya'*, merupakan sebuah karya yang monumental dari al-Hakim at-Tirmizi. Melalui karya ini, al-Hakim at-Tirmizi menjelaskan konsep kewalian (*sainthood*) dalam Tasawuf.
- e. *Kitab al-Manhiyyat*, dipublikasikan di Beirut pada tahun 1986
- f. *Kitab Al-Amtsal*, dipublikasikan di Kairo pada tahun 1975
- g. *Kitab Riyadat al-Nafs*, karya ini disunting dua kali, oleh A.J. Arberry dan Abd al-Qadir di Kairo pada tahun 1947. Karya ini berisikan ringkasan dari pertanyaan-pertanyaan mengenai sisi mistik dalam Islam.
- h. *Bayan al-Farq baina ash-Shadr wa al-Qalb wa al-Fu'ad wa al-Lubb*, sebuah karya yang menjelaskan tentang hakikat hati.
- i. Dan karya yang lainnya (Radtke, 1996: 3-5).

d. Posisi al-Hakim al-Tirmizi dalam Sejarah Intelektual Islam

Tercatat dalam sejarah peradaban Islam bahwasannya abad III H, merupakan masa keemasan bagi tradisi intelektual Islam, khususnya dalam upaya kodifikasi periwayatan Hadis. Abad tersebut telah memproduksi karya-karya fenomenal dalam bidang Hadis, semisal: Sahih al-Bukhari, Sahih Muslim, Musnad Ahmad,

Muwaththa' Malik, dan karya Hadis lainnya. Setelah itu, berlanjut masa pensyarah Hadis (*'ashr syarh al-hadith*) (Ismail, 1995: 116-117).

Abad ini juga merupakan abad bersejarah bagi perkembangan tradisi tasawuf. Menurut beberapa referensi, tasawuf pada masa ini telah berkembang dari tradisi kezuhudan individual kepada ajaran-ajaran semi teoritis mengenai Tasawuf. Kaum Sufi memperkenalkan konsep tentang *maqamat* dan *ahwal*, seperti *fana'* (sirna di hadapan Tuhan), *mahabbah* (cinta Tuhan), *musyahadat* (penyaksian langsung), *ittihad* (kesatuan), dan yang lainnya (Syukur, 1999: 32-33).

Selanjutnya, banyak sufi fenomenal yang hidup pada masa keemasan ini. Mereka menjadi figur-figur yang terkenal dan berpengaruh bagi generasi selanjutnya. Mereka adalah al-Haris al-Muhasibi (w. 243 H), Junaid al-Bahgdadi (w. 297 H), Dzun Nun al-Mishri (w. 245 H), Ma'ruf al-Karkhi (w. 200 H), Abu Sulaiman al-Darani (w. 254 H), Abu Yazid al-Busthami (w. 261 H), Mansur al-Hallaj (w. 309 H), dan yang lain.

Dengan demikian, pada abad III-IV H, tradisi zuhud dalam tasawuf telah mulai bergeser pada istilah-istilah tasawuf. Konsep tasawuf yang pada mulanya berupa praktik mistik (*mystical practices*) telah berkembang menjadi pandangan-pandangan teoretis. Tasawuf yang bersifat teoritis (*nadzari*) ini menjadi suatu hal yang baru dalam tradisi spiritual pada masa itu, sebagaimana istilah-istilah yang ada dalam *maqamat* dan *ahwal*. Mengenai fenomena tersebut, Abu al-Ala 'Afifi menyatakan bahwa semenjak adanya pergeseran paradigma di atas, tasawuf telah memasuki periode baru dalam tradisi spiritualnya, yaitu periode intuisi dan kasyf. Oleh karena itu, periode ini dikenal sebagai masa keemasan bagi tradisi tasawuf ('Afifi, 1963: 92).

Pada situasi semacam inilah al-Hakim tumbuh dan berkembang, dan pemikirannya mengenai keislaman, terutama dalam bidang tasawuf dan keilmuan hadis, menemukan signifikansinya. Meski demikian, hal tersebut

tidak menjadikannya mendapatkan perhatian khusus dari para kaum sufi setelahnya. Ini terbukti dari beberapa karya ulama setelahnya seperti Abu Nasr al-Sarraj dalam kitabnya, *al-Luma'*, dan Abu Thalib al-Makki dalam karyanya, *Qut al-Qulub*, tidak pernah menyebut nama dan pemikiran al-Hakim at-Tirmizi. Di samping itu, al-Kalabadzi dan al-Qushairi juga hanya menyebut sepintas tentangnya. Popularitas al-Hakim baru muncul dan dikenal ketika Ibn al-'Arabi memberikan komentar dan catatan mengenai konsepnya tentang *khatm al-awlia'* (wali pamungkas). Selain itu, dia juga terkenal karena kritikan pedas dari Ibn Taimiyyah mengenai konsep kewaliannya dalam tradisi tasawuf.

Setidaknya ada dua alasan mengapa al-Hakim kurang dikenal pada abad IV-V H/X-XI M, yaitu keengganannya beberapa ulama' setelahnya untuk mengutip pemikiran-pemikiran yang ada dalam karya-karyanya. Hal itu terbukti dengan minimnya karya-karya ulama' yang mengutip pemikirannya. Adapun ulama' yang pernah mengutip pemikiran al-Tirmizi salah satunya adalah al-Ghazali. Dia pernah mengutip pemikiran al-Hakim dari kitab *al-Akyas wa al-Mughtarrin* dalam magnum opusnya *Ihya' 'Ulum al-Din*. Alasan yang kedua adalah, dalam perjalanan intelektualnya, al-Hakim telah banyak mendapati pertentangan dari pihak lain. Hal inilah yang menjadi alasan bagi Ja'far al-Khuldi, seorang sufi Baghdad, untuk tidak memasukkan al-Hakim al-Tirmizi dalam golongan kaum sufi.

Jika kita merujuk pada fakta sejarah mengenai kehidupan al-Hakim al-Tirmizi, dia memang tidak pernah tercatat memiliki julukan sufi. Hal itu dibuktikan dari tiadanya julukan sufi yang dinisbatkan kepadanya, baik di dalam karya-karyanya maupun karya ulama' lain. Justru, julukan yang terkenal untuknya adalah al-Hakim yang berarti sang Filosof atau Teosofis. Artinya, dia adalah sang pencari kearifan (*wisdom*) dan pengetahuan mistis yang lebih tinggi tentang cara pandang yang beragam. Hal tersebut dilakukan atas dasar pengalaman individu dan bukannya melalui proses intelektual

yang rasional sebagaimana tradisi filsafat pada umumnya. Sebagaimana yang diketahui bahwa pemikiran al-Hakim al-Tirmizi merupakan kumpulan dari beragam sumber pengetahuan yang dia dapat, seperti Teologi, Fiqh, dan Hadis, dalam pandangan yang luas.

Secara umum, kontribusi al-Hakim at-Tirmizi dalam sejarah intelektual Islam adalah keberhasilannya dalam memadukan beragam elemen pengetahuan yang muncul pada saat itu dengan pengalaman mistisnya sendiri secara individu, hingga menghasilkan sebuah konsep yang terintegrasi dan orisinal dari sistemnya sendiri. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa dia merupakan salah satu ulama yang unik dan *genuine* di zamannya. Pada akhirnya, pemikiran al-Hakim al-Tirmizi merupakan pemikiran yang asli dari sebuah tradisi teosofi klasik pada saat itu, yang mana belum terasimilasi dengan elemen serta tradisi filsafat Aristotelian-Neoplatonik (Radtke, 1996: 6).

Sekilas tentang Kitab *Bayan al-Farq baina ash-Shadr wa al-Qalb wa al-Fu'ad wa al-Lubb*

Ahmad Abd. Rahim al-Sayih (t.t.: 11) dalam catatan pengantar buku ini menyatakan bahwa buku *Bayan al-Farq baina ash-Shadr wa al-Qalb wa al-Fu'ad wa al-Lubb*, selanjutnya disebut *al-Bayan*, merupakan karya al-Hakim sendiri, bukan karya ulama' lain, sebagaimana yang dikatakan oleh Bernd Radtke dan John O'kane (1996: 5). Keduanya berpendapat bahwa buku ini dinisbatkan secara keliru kepada al-Hakim at-Tirmizi, namun keduanya tidak menyertakan penjelasan yang memadai perihal hal tersebut.

Satu-satunya manuskrip dari buku ini dapat ditemukan di Dar al-Kutub al-Mishriyyah di Kairo dengan nomor 367 dan kopian manuskripnya menjadi koleksi di sebuah perpustakaan di London dengan nomor 19. Buku ini diterbitkan pertama kali pada tahun 1924 di Kairo dalam sebuah antologi buku-buku berbahasa Arab volume pertama nomor 345 (al-Sayih, t.t.: 11). Buku ini juga diterbitkan di Kairo oleh Markaz

al-Kitab li an-Nasyr dengan penyunting Ahmad Abd. Rahim al-Sayih, dan Maktabah al-Kuliyat al-Azhariyat dengan pangantar dari Nicholas Heer. Keduanya tanpa keterangan tahun penerbitan.

Selanjutnya, Nicholas Heer (t.t.: 28-29) dalam kata pengantarnya menyatakan bahwa kitab ini berbicara perihal empat *maqamat* hati, yakni *ash-shadr*, *al-qalb*, *al-fu`ad* dan *al-lubb*. Keempat *maqamat* ini berkaitan dengan cahaya Ilahi. Pertama, *ash-shadr* merupakan hati yang paling luar yang berkaitan dengan cahaya islam. Kedua, *al-qalb* berkaitan dengan cahaya iman. Ketiga, *al-fu`ad* berkaitan dengan cahaya ma`rifat. Keempat, *al-lubb* berkaitan dengan cahaya tauhid. Selain itu, keempat *maqamat* ini juga berhubungan dengan empat perilaku jiwa (*nafs*) yang termaktub dalam al-Qur'an, yaitu: *al-nafs al-ammarat bi al-su`*, *al-nafs al-lawwamah*, *al-nafs al-mulhimah*, dan *al-nafs al-muthmainnah*.

Satu hal yang unik dari buku ini adalah bahwa pengistilahan yang digunakan al-Hakim at-Tirmizi dalam menggambarkan realitas hati tersebut diserap dari bahasa al-Qur'an. Oleh karena itu, banyak dijumpai beberapa penjelasan yang kemudian dikukuhkan dengan argumentasi ayat-ayat al-Qur'an. Misalnya, ketika menjelaskan hakikat makna dari *ash-shadr* yang bersifat fluktuatif dari rasa sempit ke rasa lapang atau sebaliknya dengan mengutip penjelasan dari Q.S. al-Insyirah: 1 yang berbunyi "Bukankah Kami telah melapangkan untukmu dada (hati) mu?"; dan Q.S. al-Hijr: 97 yang berbunyi "dan Kami sungguh-sungguh mengetahui, bahwa dada (hati) mu menjadi sempit disebabkan apa yang mereka ucapkan" (at-Tirmizi, t.t.b: 26).

Hakikat Hati dan Nilai-Nilai Luhur yang Tersimpan dalam *Bayan al-Farq baina ash-Shadr wa al-Qalb wa al-Fu`ad wa al-Lubb*

Sebagaimana telah dipaparkan di awal bahwasannya pusat dari inti kesadaran manusia adalah realitas hati (*lathifah rabbaniyah*), realitas yang menjadi tolak ukur utama dalam setiap gerak langkah perilaku manusia. Setiap

hati dibedakan oleh tingkat kesadaran dan realisasi diri. Tingkatan kesadaran dan realisasi inilah yang dijelaskan oleh al-Hakim at-Tirmizi dalam kitabnya, *Bayan al-Farq baina ash-Shadr wa al-Qalb wa al-Fu`ad wa al-Lubb*.

Dalam *muqaddimah* kitab, al-Hakim al-Tirmizi menjelaskan terlebih dahulu tentang apa itu hati. Menurutnnya, hati (*qalb*) merupakan sebuah nama umum yang meliputi *maqamat* batin, dan dalam sisi batin tersebut terdapat bagian-bagian yang meliputi bagian luar hati dan bagian dalam hati. Sehingga dapat dikatakan bahwa nama hati (*qalb*) merupakan sebuah nama diri (*ism al-'ain*) yang didalamnya mencakup beberapa bagian yang dapat berfungsi sendiri, sekaligus saling membantu dan saling berkaitan satu dengan yang lainnya (tt.b: 33). Berikut adalah penjelasan satu persatu mengenai empat *maqamat* batin dalam hati manusia.

1. *Ash-Shadr*

Di dalam hati, *al-shadr* berada dalam posisi paling luar. Dengan kata lain, dia adalah kulit terluar dari hati. *Ash-Shadr* merupakan tempat bagi masuknya rasa was-was dan keragu-raguan. Karena berada pada posisi yang paling luar inilah maka *ash-shadr* juga merupakan pintu masuk bagi sifat-sifat kemanusiaan manusia, seperti: syahwat, kebutuhan, dan lain-lain. Sifat manusia yang mempengaruhi perilaku *ash-shadr* yang terkadang merasa sempit atau lapang. Serta sifat yang menjadi media percobaan (*maqam al-ibtilla`*) bagi manusia. Oleh karena itu, *ash-shadr* bersifat fluktuatif dan menjadi wilayah bagi *al-nafs al-ammarat bi al-su`* (jiwa yang memerintahkan kejelekan). Selain itu, *ash-shadr* juga tempat bagi tersimpannya segala pengetahuan yang diperoleh melalui belajar, mendengar, dan sebagainya (al-Hakim, tt.b: 35).

Di sisi lain, *ash-shadr* juga merupakan tempat bagi cahaya islam. Islam adalah nama umum dari agama Allah Swt. yang berarti ikrar melalui lisan, beramal dengan tubuh, serta mengimani sepenuhnya. Islam juga memiliki dua sisi, yakni lahir dan batin. Islam lahir adalah islam yang mungkin secara lahiriah mengandung unsur

kemunafikan dan kemusyrikan, serta kafir jika dipandang menurut sisi batiniyahnya. Sedangkan islam batin adalah islam yang patuh kepada Allah Swt. serta penyerahan total atas jiwa dan hati untuk berjalan di atas segala ketetapan Allah Swt. Islam yang kedua inilah yang merupakan islam hakiki yang terpancar di dalamnya cahaya islam, iman, dan ihsan (al-Hakim, tt.b: 43-44).

Lebih lanjut, perlu diketahui pula bahwa *ash-shadr* juga merupakan tempat bagi tersimpannya segala pengetahuan *ikhtiyari* manusia yang memiliki kemungkinan untuk lupa. Sebab, *nafs* yang dikandung olehnya memiliki potensi untuk lupa, yakni *al-nafs al-ammaraat bi al-su`*.

2. Al-Qalb

Sifat buta dan melihat bagi hati terdapat dalam *al-qalb*, bukan dalam *al-shadr*. Allah Swt berfirman, “Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada (Q.S. al-Hajj/22: 46). *Al-Qalb* merupakan sumber pokok-pokok ilmu. Ia adalah sumber air dan *ash-shadr* adalah kolamnya. *Al-Qalb* merupakan tempat bagi cahaya iman, yakni cahaya yang memberikan keyakinan, ilmu, dan niat. Jadi, hubungan *al-qalb* dengan *ash-shadr* adalah hubungan antara yang pokok (*ashl*) dengan yang cabang (*far`*) (al-Hakim, t.t.b: 36). *Ash-Shadr* adalah sumber dari ilmu ibarat, sedangkan *al-qalb* adalah sumber dari ilmu *hikmah* dan *isyarat* (al-Hakim, tt.b: 58).

Selain sebagai tempat bagi cahaya iman, *al-qalb* juga tempat bagi takwa, *sakinah* (ketenangan), kekhusyu'an, dan kesucian. Kesucian dan kebersihan *al-qalb* tergantung sejauh mana ia dijaga, dilatih, dan ditambahi dengan *hikmah-hikmah*. Serta cahayanya tidak pernah padam dan tidak ada yang mengotorinya kecuali jika sang pemilik mengotorinya dengan sifat syirik, kemunafikan, was-was, dan segala jenis penyakit hati. Karena, pokok dari segala kekerasan hati adalah dosa dan kotoran hati (al-Hakim, tt.b: 55-57). Dengan demikian, cahaya *al-qalb* adalah sempurna dan abadi, tidak seperti cahaya *ash-shadr* yang bersifat fluktuatif.

3. Al-Fu`ad

Maqam ketiga dari hati adalah *al-fu`ad*. Ia merupakan sumber atau tempat *ma`rifat*. Artinya, *al-fu`ad* sebagai tempat di mana ketika ilmu *al-qalb* dan *ma`rifat* menyatu maka yang terjadi adalah segala sesuatu yang awalnya gaib (abstrak/samar-samar) menjadi jelas dan terang. Hal inilah yang menjadikan sang hamba meyakini dengan pasti akan hakikat iman, serta menjadi *hujjah* baginya. Inilah yang disebut dengan *ilm al-yaqin* dan *'ain al-yaqin*. Baik *al-Fu`ad* maupun *al-qalb* keduanya dapat dikatakan juga sebagai *al-bashr*. *Ulil Abshor* adalah orang yang mampu menjalankan fungsi ilmu *i'tibarnya* atau ilmu isyaratnya, sekaligus pula mengaktifkan *al-musyahadah*nya dengan cahaya iman (al-Hakim, tt.b: 63-64).

Lebih lanjut, nama *al-fu`ad* lebih dalam maknanya daripada *al-qalb*. Namun, keduanya sangatlah dekat dan saling terkait sebagaimana dekatnya makna antara *ar-Rahman* dan *ar-Rahim*. Penjaga *al-qalb* adalah *ar-rahman* serta penjaga *al-fu`ad* adalah *ar-rahim*. Pengetahuan *al-fu`ad* berangkat dari penyaksian langsung (*musyahadah/direct*), sedangkan *al-qalb* berangkat dari ilmu (*indirect*). *Al-fu`ad* hanya memerlukan ruang kosong untuk diisi *hidayah* dan *ma'unah*, sedangkan *al-qalb* membutuhkan perantara (*ar-ribt*) (al-Hakim, tt.b: 69-70). Dalam *kapitayan* orang Jawa, “kosong” atau “suwung” bukan berarti kehampaan, melainkan “*black hole*”, ruang hampa yang siap diisi dengan apapun, setara dengan pengertian *fana' (annihilation)*, yaitu meniadakan diri dan menggantinya menjadi “Diri” yang sesungguhnya, karena sebenarnya diri ini tidak ada, yang ada hanyalah Allah. Itulah sebabnya dalam ajaran orang Jawa yang disebut “Diri Sejati” (diri yang sesungguhnya) adalah “*sejatining diri*” (kesejatan diri), sejalan dengan “*man `arafa nafsahu faqad `arafa rabbahu*” (barangsiapa mengenal dirinya pasti akan mengenal Tuhannya).

4. Al-Lubb

Maqam terakhir dan utama dalam tingkatan hati adalah *al-lubb*. *Al-Lubb* adalah puncak

tertinggi dan tingkatan teraman dalam hati. Ia bagaikan poros (*al-quthb*) yang tak pernah sirna dan tak pernah bergerak. Segala pondasi agama dan segala cahaya spiritual bersarang di dalamnya, sehingga cahaya tersebut tidak akan sempurna dan lestari tanpa adanya kesalehan *al-lubb* dan segala pondasinya. Ia adalah tempat bagi cahaya *tauhid* dan cahaya penyaksian tunggal (al-Hakim, tt.b: 70-71). *Al-Lubb* terdiri dari huruf *lam-ba`-ba`*. *Lam* adalah *al-lutfh* (kelembutan). *Ba`* yang pertama adalah *ar-birr fi al-bidayah* (saleh dalam permulaan), sedangkan *ba`* yang kedua adalah *al-baq` bi al-barakah`alaih* (kekal dalam keberkahan). Cahayanya tidak bersumber dari manapun melainkan hanya dari keagungan Allah Swt. (al-Hakim, tt.b: 72).

Banyak pendapat yang menyatakan bahwa *al-lubb* adalah akal, namun, pada hakekatnya keduanya sangatlah berbeda. Meski keduanya sama-sama berupa cahaya, namun cahaya *al-lubb* berbeda dengan cahaya akal. Cahaya *al-lubb* bagaikan cahaya matahari yang sempurna, sedangkan akal bagaikan cahaya lampu. Selain itu, akal memiliki beberapa jenis tergantung pada dinamika perkembangan pemikirannya. Akal pertama adalah *aql al-fithrah* (akal bawaan) yaitu akal yang membedakan diri dari kegilaan, akal yang mampu memahami suatu perintah, akal yang dapat membedakan mana yang baik dan yang buruk, dan sebagainya. Akal kedua adalah *aql al-hujjah* (akal argumentatif), yaitu akal yang siap menerima *khitab* (perintah) dari Allah Swt.

Akal ketiga adalah *aql at-tajribah* (akal eksperimen), yaitu akal yang muncul dari sebuah usaha percobaan, kajian/ penelitian atau penyelidikan. Akal ini adalah yang paling utama dan paling berguna di antara akal yang lain. Akal keempat adalah *aql mauruts* (akal warisan), yaitu akal yang muncul dari sisi eksternal pemilikinya. Artinya, akal ini datang disebabkan oleh adanya dorongan dari luar yang dilakukan oleh orang-orang yang alim, bijak, dan murah hati yang selalu berdo'a bagi orang lain, baik itu anak, keluarga, ataupun murid. Sehingga Allah

swt mewariskan akal tersebut kepada mereka yang dido'akan. Bentuk perubahan itu bukanlah seperti pemindahan akal, melainkan pengaruh (*atsar*) dari berkah do'a dan cahaya ilmunya sang bijak tersebut (al-Hakim, tt.b: 74-75).

Dengandemikian, jenis-jenis akal di atas masih terikat oleh kadar atau ukuran kemanfaatan yang dilakukan oleh manusia dalam menggunakannya. Jenis-jenis akal tersebut juga dapat dimiliki oleh mereka yang tidak beriman kepada Allah Swt., seperti para filosof dan ahli bijak lainnya. Adapun akal yang dapat memberikan kesempurnaan dalam kemanfaatannya adalah akal yang muncul dari cahaya hidayah Allah Swt, dan inilah makna *al-lubb* yang diorientasikan pada makna akal secara kontemporer. Oleh karena itu, *uli al-Albab* adalah mereka-mereka yang tidak hanya berakal saja (*'aqil*), melainkan mereka adalah orang yang *'alim*. karena *'aqil* belum tentu *'alim*, akan tetapi *'alim* pasti *'aqil* (al-Hakim, tt.b: 76).

Setelah memaparkan tentang definisi dan perbedaan di antara istilah-istilah di atas, al-Hakim al-Tirmizi (t.t.b: 79-80) mengatakan bahwa meski cahaya-cahaya tersebut (islam, iman, ma'rifat, tauhid) terlihat berbeda, namun ia tidak saling bertentangan. Setiap cahaya melahirkan nilai serta hikmah tersendiri tergantung pada tingkat dan martabatnya. Cahaya islam melahirkan *khauf al-khatimah wa raja` husni al-'aqibah*, yakni nilai yang mencerminkan rasa cemas dalam memandang akhir kehidupan serta berharap atas akhir yang baik. Cahaya iman melahirkan *khauf thawariq as-su` wa raja` thawariq al-khair*, yakni nilai yang memantulkan rasa takut dalam jalan keburukan dan berharap selalu menapaki jalan kebaikan. Cahaya ma'rifat melahirkan *khauf as-sabiqah wa raja` as-sabiqah*, yakni nilai yang memunculkan rasa harap-harap cemas akan *qadla`* dan takdir Allah. Sedangkan cahaya tauhid melahirkan *khauf al-haq`iq wa raja` al-haq`iq*, yaitu nilai memantulkan rasa takut jauh dari Allah *al-Haqq* dan selalu berharap dekat di sisi-Nya.

Al-Hakim al-Tirmizi (tt.b: 95-96) di akhir-akhir pembahasannya juga menyinggung

tentang makna dari al-hayat (kehidupan) dan ruh. Dikatakan bahwa kehidupan itu bergantung pada apa yang dituju. Ada yang disebut dengan kehidupan ruh, kehidupan hati, kehidupan ilmu, dan sebagainya. Sedangkan perihal ruh, al-Hakim al-Tirmizi mengatakan bahwa segala sesuatu yang hidup yang diciptakan oleh Allah Swt. disebut hidup karena adanya *ruh*. *Ruh* berasal dari cahaya yang Allah jadikan makhluk darinya. Barangsiapa mampu memahami realitas ini, maka ia akan mendapatkan kehidupan hati dari *ruh hikmah*, *ruh mahabbah*, *ruh wilayah*, *ruh syahadah*, dan sebagainya.

Selanjutnya, Fuad Nashori (2004: 2), dalam ulasannya perihal manusia kreatif, menyatakan bahwa hati manusia bisa saja dalam keadaan mandul dan pasif, tidak memiliki kemampuan sebagaimana yang seharusnya. Hal itu disebabkan karena perilaku negatif yang dilakukan manusia meninggalkan bekas noda hitam terpatri dalam sanubarinya, sehingga menjadikan hati tidak lagi berfungsi secara optimal dalam menangkap cahaya kebenaran serta mengalami penurunan daya serap terhadap pengetahuan yang diperolehnya. Oleh karena itu, kenapa seseorang tidak peka terhadap kenyataan dan kebenaran, atau tidak mudah memperoleh pengetahuan yang didapatnya, tidak lain adalah karena telah menurunnya daya fungsi hati dalam dirinya.

Selaras dengan pandangan al-Hakim dan beberapa intelektual muslim perihal hakikat hati dalam diri manusia tersebut, Frans Magnis-Suseno (2003: 114-119) berpandangan bahwa manusia dalam dunia Jawa juga bertolak dari sebuah konsepsi mengenai segi lahir dan segi batin. Kedua segi itu bersatu dalam dirinya sehingga ia memiliki dimensi lahiriah-jasmani, dan di balik unsur lahiriah itu tersembunyi unsur batiniahnya. Segi batin inilah yang merupakan realitas yang nyata. Hanya apabila manusia telah bisa menembus dari alam lahir ke alam batin kenyataan yang sebenarnya terbuka baginya.

Menurutnya, pandangan ini didasarkan atas kisah pencarian Bima, tokoh pewayangan yang

sangat terkenal di kalangan masyarakat Jawa, terhadap kesejatiannya dirinya. Setelah mencari ke hutan, gunung, dan lautan, ternyata kesejatiannya itu ditemukan di dalam dirinya sendiri, yakni yang mewujudkan dalam bentuk Dewaruci. Dalam batin Dewarucilah, yakni dalam batin Bima sendiri, Bima melihat matahari, bintang-bintang, gunung-gunung, laut, dan seluruh alam raya. Dengan kata lain, seluruh alam lahir tersebut termuat di dalam alam batin. Dengan demikian, alam batin bukanlah alam yang kosong dan abstrak, melainkan alam yang justru memuat segala kekayaan alam lahir, bahkan merupakan sumber kekuatannya, dalam tradisi tasawuf dikenal sebagai *ma'rifat* atau *musyahadat ilahiah*.

Lebih lanjut, realitas hati dalam tradisi tasawuf, sebagaimana yang menjadi mazhab pemikiran al-Hakim al-Tirmizi, memiliki posisi yang sangat signifikan. Hati sebagai sumber satu-satunya untuk mengenal dan menyelami lebih dalam perihal hakikat realitas Tuhan, secara tegas, banyak tersirat dalam beberapa definisi tasawuf yang diungkapkan oleh para sufi. Misalnya, Bisyr bin al-Haris al-Hafiy (w. 227) yang menyatakan bahwa “sufi adalah seorang yang hatinya suci karena Allah”, dan Abu Turab al-Nukhsyabi (w. 240) yang mendefinisikan sufi sebagai orang yang tidak terkotori (hatinya) oleh sesuatu dan segala sesuatu menjadi jernih dengannya. Lebih jelas lagi, al-Kattani (w. 322), menyatakan bahwa “tasawuf adalah *shafa`* dan *musyahadat*”, yaitu kejernihan hati untuk menuju penyaksian langsung kepada Allah Swt (‘Afifi, 1963: 35).

Beberapa definisi tersebut menunjukkan bahwa sumber pengetahuan sekaligus pula sebagai mekanisme kerja dalam tradisi sufistik adalah intuisi, *zauq* dan *kasyf* di dalam hati (*qalb*). Al-Qur'an menegaskan dalam Q.S. Al-Nahl: 78 bahwa hati (al-afidah) merupakan salah satu sumber pengetahuan, selain pendengaran (al-sam'), dan penglihatan (*al-abshar*). Kedua sumber yang pertama adalah sumber pengetahuan bagi obyek-obyek empiris, sedangkan sumber yang ketiga, yang dalam hal ini adalah rasio dan

intuisi, merupakan instrumen pengetahuan bagi obyek-obyek non-fisik atau metafisik.

Sebagian dari para ilmuwan modern, di antaranya adalah: Pascal, William James, Alexis Carrel dan Bergson, menganggap hati sebagai alat pengetahuan. Akan tetapi, tepatnya adalah bahwa hati merupakan sumber bukan alat pengetahuan. Adapun alat pengetahuannya adalah penyucian hati atau jiwa (*tazkiyat al-nufus*). Artinya, hati manusia ibarat satu sumber dan manusia dapat mengambil manfaat sumber itu dengan menggunakan alat penyucian hati (Mutahhari, 2010: 56-57, 77, dan 79).

Berkenaan dengan masalah penyucian hati atau jiwa, Murtada Mutahhari (2010: 107-111) menyatakan bahwa di situ terdapat dua fungsi: fungsi pertama ialah jika manusia melakukan penyucian jiwa, maka pandangan akalnya akan menjadi lebih terang, karena salah satu pengaruh dari penyucian jiwa itu adalah membersihkan ruang-ruang yang ada dalam akal. Adapun fungsi yang lain adalah bahwa hati manusia itu sendiri memberikan ilham dan pandangan intuitif kepada manusia.

Pernyataan Mutahhari tersebut mengisyaratkan bahwa antara hati dan akal pada hakikatnya memiliki relasi yang saling berkait. Keduanya mampu menangkap realitas pengetahuan, sebagaimana yang terlihat dalam tingkatan realitas hati oleh al-Hakim al-Tirmizi yang selalu didasari oleh sejauh mana seseorang dapat menangkap pengetahuan hingga pengetahuan tersebut terpatri kuat dalam sanubarinya. Muhammad Iqbal, misalnya, menyatakan bahwa akal dan intuisi (hati) berasal dari akar yang sama dan saling mengisi, yang pertama menangkap realitas secara terpotong-potong, sedang yang kedua menangkapnya secara utuh. Bergson juga berpendapat bahwa intuisi hati adalah jenis akal yang lebih tinggi daripada akal biasa (Syukur, 2002: 7). Jadi, dapat dipahami bahwa intuisi hati memiliki titik persinggungan dengan rasionalitas akal, dan tidak perlu dipertentangkan melainkan keduanya harus saling menyempurnakan antara satu dan

lainnya.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa hati pada dasarnya mampu menangkap pancaran sinar pengetahuan serta dapat menangkap realitas metafisik melalui kontak langsung (*direct knowledge*) dengan obyek-obyek yang hadir dalam hati seseorang melalui metode *mukasyafah* atau *ilmu hudhuri*. Namun, potensi dan kekuatan daya tangkap tersebut berdasarkan atas sejauh mana setiap manusia mengoptimalkan setiap tingkatan yang ada dalam realitas hati mereka masing-masing.

Akhirnya, penjelasan mengenai realitas hati yang merupakan bagian dari dimensi batiniah manusia adalah sebuah potret ideal bagaimana seseorang memiliki potensi untuk dapat menjadi manusia unggul (*al-insan al-kamil*). Oleh sebab itu, pengaktifan hati adalah suatu kebutuhan yang niscaya dan sudah semestinya dioptimalkan guna meraih keunggulan tersebut. Bukankah keimanan juga menjadi bagian dari proses pengaktifan hati, begitu pula dengan ibadah dan amaliah lainnya. Bukankah Allah Swt. telah berjanji kepada siapa saja yang betaqwa serta hatinya bergetar ketika berzikir kepada-Nya akan selalu diberi jalan keluar dalam setiap urusannya.

Para sufi sering menganalogikan hati sebagai cermin yang apabila selalu digosok dan disucikan akan mengkilap dan memantulkan cahaya Ilahi, sehingga pengetahuan yang didapat bukanlah pengetahuan yang bersifat penalaran logis demonstratif melainkan berupa pancaran atau iluminasi dari Tuhan secara langsung ke dalam hati tanpa proses mempelajari, mengkaji, atau menulisnya, tetapi dengan mensucikan dan menjernihkan hati dari kotoran-kotorannya melalui *maqamat* yang dilaluinya. Dan bagi mereka inilah jenis pengetahuan yang dapat dipegangi kebenarannya (Syukur, 2002: 78). Maulana Jalaluddin Rumi berkata:

*Manakala cermin telah bersih dan tersucikan,
engkau akan melihat lukisan-lukisan yang
tersembunyi
di balik air dan tanah. Bahkan Sang Pelukis.....
Orang-orang suci telah membersihkan hati
mereka*

dari ambisi, ketamakan, kerakusan, dan kebencian. maka, tak syak lagi, cermin yang kilap adalah hati yang menjadi tempat menyimpan lukisan-lukisan yang tak berbatas (Chittick, 2001: 54).

PENUTUP

Segala bentuk, susunan, dan bangunan pemikiran yang didirikan oleh manusia, pada dasarnya kesemuanya bermula dan bersumber dari hakekat realitas diri manusia itu sendiri, yaitu *al-qalb*. Hati yang termanifestasikan mulai dari yang paling luar (*ash-shadr*) hingga yang paling puncak (*al-lubb*) merupakan bentuk bimbingan dan tuntunan dari Allah Swt bagi para hamba-Nya. Berpikir, merasa, olah jiwa, dan latihan spiritual merupakan kunci utama dalam mengasah dan meningkatkan *maqamat* hati di atas. Jiwa tidak hanya terisi oleh ruh kehidupan jasmani belaka. Jiwa harus juga terlingkupi oleh ruh islam (*ash-shadr*), ruh iman (*al-qalb*), ruh ma'rifat (*al-fu'ad*), serta ruh tauhid (*al-lubb*). Sehingga pada akhirnya, tingkatan spiritual manusia yang awalnya hanya menjadi *al-muslim*, kemudian naik menjadi *al-mu'min*, lalu *al-arif bi-Allah*, hingga akhirnya dia menjadi *muwahhid* sejati. Melalui optimalisasi nilai serta pengetahuan yang terkandung dalam setiap level hati inilah setiap orang seyogyanya dapat menjadi manusia unggul yang mampu berpikir kreatif dan inovatif. Allah berfirman dalam Q.S. al-A'raf: 179:

“Dan Sesungguhnya Kami jadikan untuk (isi neraka Jahannam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat, dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar, mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi, mereka Itulah orang-orang yang lalai.” [*]

DAFTAR PUSTAKA

- At-Tirmidzi, Al-Hakim. 1992. *Nawadir al-Ushul fi Ma'rifat Ahadis al-Rasul*. Beirut: Dar al-Jail, Vol. 4.
- , tt.a, Risalat Buduww Sya'ni Abi Abdillah, dalam *Muqaddimah Kitab Khatm Aulia`* yang ditahqiq oleh Ustman Isma'il Yahya. Beirut: al-Mathba'ah al-Katsulikiyah.
- , tt.b, *Bayan al-Farq baina al-Shadr w al-Qalb w al-Fu'ad w al-Lubb*. Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyat.
- 'Afifi, Abu al-Ala. 1963. *al-Tashawwuf; al-Tsaurah al-Ruhiyah fi al-Islam*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- 'Atho, Mushtofa Abdulqadir. 1992. *dalam pengantarnya pada Nawadir al-Ushul karya al-Hakim al-Tirmidzi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Ali, Attabik dan Ahmad Zuhdi. 1973. *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemahan al-Qur'an.
- Barakat, Abdul al-Fath Abdullah, tt., *al-Hakim al-Tirmidzi wa Nadzariyatuhu fi al-Wilayah, Mathbu'at Majma' al-Buhus al-Ilmiyah*.
- Chittick, William C., 2001. *Jalan Cinta Sang Sufi: Ajaran-Ajaran Spiritual Jalaluddin Rumi*. Yogyakarta: Penerbit Qalam.
- Al-Ghazali. Abu Hamid Muhammad. tt., *Ihya` Ulumuddin*. Beirut: Dar al-Ma'rifat.
- Hadi, Amirul. 1998. *Metodologi Penelitian Pendidikan*. Bandung: Pustaka Setia.
- Heer, Nicholas. tt., “Mukadimah” dalam *Bayan al-Farq baina al-Shadr w al-Qalb w al-Fu'ad w al-Lubb, al-Hakim al-Tirmidzi*. Kairo: Maktabah al-Kuliyat al-Azhariyat.
- Ismail, M. Syuhudi. 1995. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis; Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Al-Jurjani. 1983. *al-Ta'rifat*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah.
- Mahrus. 2009. *Berpikir dengan Jantung: Studi terhadap Relasi Aql dan Qalb dalam al-Quran*. Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang.
- Al-Mandzur, Ibn. 1992. *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Shadir.

- Muthahhari, Murtadha. 2010. *Pengantar Epistemologi Islam*. Jakarta: Shadra Press.
- Nashari, Fu'ad. 2004. Menjadi Manusia Kreatif, dalam *Humanitas: Indonesian Psychological Journal*, Vol. 1, No. 1.
- Nurbakhsy, Javad. 1998. *Psikologi Sufi (Psychology of Sufism)*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Radtke, Bernd and John O'kane. 1996. *the Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: two works by al-Hakim al-Tirmizi*, Surrey: Curzon Press.
- Al-Sayih, Ahmad Abd. Rahim. tt., "Muqaddimah al-Tahqiq" dalam *Bayan al-Farq baina al-Shadr w al-Qalb w al-Fu`ad w al-Lubb, al-Hakim at-Tirmizi*. Kairo: Markaz al-Kitab li an-Nasyr.
- Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimension of Islam*, Chapel Hill: the University of North Carolina Press.
- Suseno, Frans Magnis. 2003. *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Syukur, M. Amin. 1999. *Menggugat Tasawuf; Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Syukur, M. Amin dan Masyharuddin. 2002. *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.